

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ESSAI
SUR
L'UNITÉ RELIGIEUSE
DE LA BIBLE

THÈSE

*Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de Bachelier en théologie
et soutenue publiquement le 30 mars 1900, à 4 heures.*

PAR
Léonce GOUNON

PARIS
A. PEDONE, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS
13, RUE SOUFFLOT, 13

1900

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ESSAI
SUR
L'UNITÉ RELIGIEUSE
DE LA BIBLE

THÈSE

*Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de Bachelier en théologie
et soutenue publiquement le 30 mars 1900, à 4 heures.*

PAR

Léonce GOUNON

PARIS

A. PEDONE, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS
13, RUE SOUFFLOT, 13

1900



FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

JURY

MM. SABATIER, *président de la soutenance.*
SABATIER, }
MÉNÉGOZ, } *Examineurs.*
AD. LODS, }

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les
opinions particulières du candidat.

Nº 286.

INTRODUCTION.

Si nous nous rattachions au catholicisme ou à l'ancienne théorie protestante de la théopneustie, nous n'aurions aucune raison d'entreprendre le travail que nous nous proposons, car nous ne pourrions admettre qu'on mit en doute l'unité de la Bible. Si, en effet, les auteurs sacrés avaient été pleinement inspirés par Dieu, s'ils n'en avaient été, en quelque sorte, que les porte-plume et si, à un moment donné de l'histoire, des hommes également inspirés par Dieu avaient rassemblé leurs écrits pour les constituer en un recueil tout divin, nous croirions blasphémer en nous posant seulement cette question : La Bible a-t-elle une unité religieuse ?

Mais la critique est intervenue ; elle nous a prouvé, d'une façon péremptoire, que la Bible était composée d'une foule d'écrits très différents aussi bien par leur forme que par leur contenu, et elle a fait justice des théories précédentes en nous montrant l'originalité personnelle de chacun des écrivains sacrés et en nous faisant assister à la formation progressive et laborieuse du recueil biblique au sein de la synagogue juive et de la société chrétienne primitive.

Les simples croyants, peu familiarisés avec les questions de critique biblique, ont pu se demander avec raison si la méthode historique, appliquée aux livres saints, n'allait pas porter atteinte à leur foi. Nous voulons essayer de montrer qu'il n'en est rien.

Nous estimons quant à nous qu'il est indispensable d'étudier les Écritures historiquement et que c'est le seul

moyen d'éviter le point de vue erroné sous lequel le dogmatisme traditionnel a toujours envisagé la Bible. D'ailleurs, la méthode historique appliquée à la Bible, en replaçant les écrits et leurs auteurs à leur date probable, en dissipant telle ou telle erreur historique, a le grand avantage de faire saillir, d'une façon plus claire et plus tangible, le cadre de l'histoire de la révélation.

Mais, tout en posant en principe l'utilité de la méthode historique, nous affirmons également que ceux qui étudient ainsi la Bible ont tout particulièrement le devoir d'établir que sa valeur religieuse n'en est pas compromise, comme beaucoup pourraient le croire.

Tant que la critique biblique s'en tient à la constatation des faits et à la raison, elle s'exerce légitimement pourvu qu'elle demeure sur son terrain qui est l'histoire ; mais il ne lui appartient nullement de confirmer ou d'infirmer le jugement de la conscience chrétienne qui reconnaît à la Bible une unité religieuse *qui en fonde la valeur permanente*. Elle a prise sur la Bible en tant que recueil de documents historiques ; mais la Bible, en tant que recueil de documents religieux, destinés à alimenter la foi, ne relève que de l'expérience de cette dernière.

C'est dans cet esprit que nous abordons l'étude de ce problème : En quoi consiste l'unité religieuse de la Bible ?

Mais, avant de proposer une solution, il ne sera peut-être pas inutile de demander à l'histoire comment il s'est posé devant la conscience chrétienne.

On s'accorde généralement pour rapporter à Irénée la première affirmation d'une unité religieuse de la Bible. Ayant à combattre le dualisme gnostique et voulant défendre l'Ancien Testament contre les attaques de Marcion, Irénée se trouve amené à formuler une conception origi-

nale du salut, une sorte d'économie divine dont il emprunte les éléments à l'Ancien et au Nouveau Testament. Il place au sommet de cette économie la personne même de Jésus-Christ, parce que, en tant que second Adam, il récapitule, pour ainsi dire, la destinée humaine tout entière (1).

L'ancienne et la nouvelle alliance sont fondées par Dieu lui-même qui révèle graduellement la vérité religieuse en dispensant à ses organes, depuis les patriarches jusqu'aux apôtres, avec une mesure croissante de son esprit, la connaissance toujours plus claire de sa personne et de sa volonté (2).

Telle est, chez Irénée, la conception encore un peu obscure, il faut bien l'avouer, de l'unité religieuse de la Bible. Ce point original de sa théologie, auquel il n'a manqué que d'être suffisamment développé, est, en somme, l'expression du témoignage de la conscience chrétienne appelée à se prononcer sur le recueil des Écritures.

Au moment où, à côté de l'Ancien Testament, se plaçait le recueil des livres du Nouveau Testament, sinon déjà définitivement clos, du moins formé, une question se posait : Quelle relation pouvait-il y avoir entre les deux recueils ?

D'une part les pères apostoliques et les apologètes considéraient l'Ancien Testament comme le Livre par excellence qui, interprété allégoriquement et symboliquement, laissait apparaître toutes les prémisses de la révélation chrétienne ; d'autre part Marcion et les gnostiques voyaient

(1) « *Utraque testamenta unus et idem paterfamilias produxit, verbum Dei, Dominus Noster Jesus Christus, qui et Abrahæ et Moysi locutus est.* »

Irénée, IV, 9, 1.

— « *Lex prædocuit hominem sequi oportere Christum.* »

Irénée, IV, 12, 5.

(2) Irénée, IV, 11, 8 (quatre alliances : Adam, Noé, Moïse, Christ).

dans ce recueil une révélation du démiurge ou dieu inférieur et, pour cette raison, le rejetaient (1).

Il fallait donc une synthèse ; ce fut la conscience chrétienne qui la fit, et Irénée la formula en prenant Christ pour centre des deux alliances.

Telle est la genèse historique du problème qui nous occupe. La réponse que fait Irénée à cette question, posée devant lui par la formation du recueil du Nouveau Testament, manque de précision ; mais il faut observer qu'il écrivait moins pour affirmer sa foi personnelle que pour défendre l'Église contre les attaques dont elle était l'objet et que, de plus, le manque absolu de critique historique l'empêchait d'envisager le problème sous le même angle que nous.

Ce témoignage de la conscience chrétienne qui, placée en face des Écritures, y perçoit une unité religieuse en dehors de tout intérêt historique ou spéculatif, s'impose à chacun. Tout chrétien sérieux qui veut se rendre à lui-même un compte exact de sa foi doit se demander pourquoi la Bible tout entière est, pour la conscience chrétienne, pour l'âme du croyant, un aliment spirituel.

Mais ici quelle difficulté ! où donc trouverons-nous un critère qui s'impose, une pierre de touche qui puisse nous servir, dans la diversité des éléments bibliques, à contrôler ce qui est à prendre et ce qui est à laisser ? ou mieux, quel sera le fil d'Ariane qui, sans solution de continuité, nous conduira sûrement du commencement à la fin des Écritures ? En un mot, où nous faudra-t-il chercher l'unité de la Bible ?

Avant d'aller plus loin, un éclaircissement est nécessaire afin que, dès le début, on ne se méprenne pas sur

(1) Comp. Tertull., I, 19 ; II, 28, 29 ; IV, 1, 4, 6.

notre pensée. Nous sommes loin de vouloir prétendre que tous les écrits ont la même valeur ou même que tous ont une valeur religieuse réelle et indiscutable ; une pareille tâche, si elle était possible, ressortirait au domaine de la théologie biblique et, en tout cas, excéderait de beaucoup les limites de notre cadre. Ce que nous voulons établir seulement c'est ceci : de même que dans toute œuvre musicale vraiment digne de ce nom il y a un *leit motiv* qui domine et unit entre elles toutes les phrases, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur respective, pour former un ensemble harmonieux ; de même il y a, dans tout le corps des Écritures, un élément constant qui en garantit la valeur et en fait l'unité.

Cet élément, ce *leit motiv*, si nous osons ainsi nous exprimer, c'est la révélation.

Nous n'avons pas ici à faire une étude approfondie de la révélation ; toutefois il nous faut essayer de préciser ce que nous entendons par ce mot :

Nous écartons d'emblée la notion par trop simpliste à laquelle se rattachent la plupart des auteurs sacrés qui voudraient que Dieu lui-même eût parlé en ordres parfaitement clairs et précis à ceux auxquels il lui a plu de se révéler. S'il en était ainsi, nous serions forcés d'admettre qu'il n'a jamais pu y avoir d'erreur possible dans l'interprétation de la volonté de Dieu aussi explicitement énoncée et, outre que cette conception compromettrait gravement la liberté humaine, elle nous donnerait de Dieu une idée absolument contraire à celle que nous en avons reçue du christianisme (1).

Nous ne nous attarderons pas non plus à réfuter ceux qui pensent que la révélation est une manifestation de

(1) Comp. Jos., 8, 2 ; II Sam., 24, 13, etc.

connaissances surnaturelles; nous nous bornerons à constater que, s'ils avaient raison, l'homme serait exclusivement passif dans ses rapports avec Dieu et qu'il ne saurait être alors question d'aucun développement de la conscience religieuse qui deviendrait un organe atrophié et superflu. De plus l'expérience nous a montré trop souvent que ces prétendues connaissances surnaturelles et apocalyptiques n'étaient, pour la plupart, que des conceptions historiquement conditionnées et destinées à disparaître à mesure que d'autres se formaient, mieux en rapport avec les temps nouveaux.

« Si nous voulons donner de la révélation une notion qui ne compromette pas à plaisir la conception spiritualiste de l'univers en ne tenant aucun compte, soit des progrès des sciences naturelles, soit des résultats les mieux établis de la critique biblique (1), » nous ne saurions lui donner d'autre objet que Dieu lui-même.

La révélation c'est l'Esprit qui, soufflant avec force au travers des consciences, les incline vers Dieu, les pousse et les entraîne vers la source de toute lumière et de toute vie.

Cette action de l'Esprit divin détermine dans le cœur de l'homme une réaction qui n'est autre que la réponse de l'homme à Dieu. De ce point de vue il nous paraît donc difficile de définir la révélation une réponse de Dieu à l'homme; car, ne pouvant concevoir que l'homme s'adressât à un Dieu dont il n'aurait aucune connaissance, il nous faudrait admettre que Dieu se fût déjà révélé à lui, et nous courrions le risque de nous enfermer dans un cercle vicieux. La révélation nous paraît bien plutôt devoir être envisagée sous la forme d'une question et alors nous sauvegar-

(1) *Encycl. de Licht.*, art. *Religion*.

dons tout à la fois l'initiative divine et la liberté humaine.

Mais, ainsi comprise, la révélation ne saurait servir de critère pour découvrir une unité *religieuse* dans la Bible ; car, à proprement parler, elle ne serait pas religieuse en elle-même. Pour qu'il y ait religion il faut, en effet, qu'il y ait rapport entre deux termes, la religion étant essentiellement ce rapport lui-même. De plus, il nous est impossible de constater, ailleurs qu'en nous-mêmes, dans notre propre conscience, l'action de Dieu indépendamment de ses effets. Par conséquent, pour que nous puissions saisir la révélation de Dieu dans l'ensemble des documents bibliques, il nous faudra, de toute nécessité, lui adjoindre la réponse humaine.

Or, la synthèse de ces deux éléments : action de Dieu et réaction de l'homme, ou question posée par Dieu à la conscience humaine et réponse de celle-ci, constitue ce que nous pouvons appeler une pédagogie divine. Cette pédagogie, étant le rapport lui-même qui unit l'homme à Dieu, est spécifiquement religieuse et c'est sa constatation dans la Bible qui va nous servir à en établir l'unité religieuse.

Mais, ici encore, nous devons avouer qu'il nous sera impossible d'étudier cette pédagogie en elle-même, puisqu'elle est le rapport de Dieu avec des consciences autres que la nôtre ; il faudra donc nous borner à la constater dans son résultat.

Ce résultat nous pouvons dès maintenant l'indiquer sans pour cela empiéter sur notre sujet : ce sera, d'une façon générale, la formation et l'épuration progressive de la conscience de Dieu en l'homme, et, pour l'Ancien Testament, la lente prise de possession de l'idée de Dieu qui ira de la conception du Dieu de l'antique Israël à celle du Dieu Père révélé par Jésus-Christ.

Jésus-Christ est le terme de cette évolution, car en lui la question et la réponse se confondent et, par sa communion avec Dieu, il devient lui-même la révélation de Dieu en même temps que la révélation de l'homme. Pour la première fois, en lui, nous pouvons saisir la révélation elle-même, indépendamment de toute réponse.

A ce point de vue nous pouvons dire que Jésus-Christ est une question posée à la conscience humaine.

L'avènement de Christ inaugure donc une économie nouvelle, puisque désormais la révélation est immuable ; la question est posée une fois pour toutes, il n'y a plus qu'à répondre.

C'est cette réponse qui fait l'objet des livres du Nouveau Testament.

Celui-ci étant encore une synthèse de la question posée par Dieu en Jésus-Christ et de la réponse de ses témoins est bien, lui aussi, une pédagogie.

Dès lors notre plan sera celui-ci :

SECTION I

Pédagogie divine dans l'Ancien Testament ou Révélation de Dieu en Israël.

CHAPITRE I. — Les origines du monothéisme hébreu.

CHAPITRE II. — La période mosaïque.

CHAPITRE III. — La période prophétique.

SECTION II

Pédagogie divine dans le Nouveau Testament.

CHAPITRE I. — La nouvelle alliance ou révélation de Dieu en Jésus-Christ.

CHAPITRE II. — Réponse des témoins de Jésus-Christ.

SECTION I

PÉDAGOGIE DIVINE DANS L'ANCIEN TESTAMENT OU RÉVÉLATION DE DIEU EN ISRAËL

Nous voulons, dans cette première partie de notre travail, étudier, ou plutôt constater, le rapport soutenu entre Dieu et le peuple d'Israël.

Comme nous ne pouvons pas saisir ce rapport indépendamment de son expression et que cette expression fait partie du domaine des faits, de l'histoire, et relève par conséquent de la critique, il nous sera impossible de laisser celle-ci complètement de côté ; mais nous tâcherons d'observer à cet endroit la plus grande prudence et de n'avancer que des faits universellement admis, ne voulant pas nous-même entrer dans la discussion critique des textes.

De plus, nous nous attacherons à dégager, autant du moins qu'il sera en notre pouvoir, la notion religieuse de son expression historique, de façon à pénétrer le moins possible dans le domaine de la critique.

Notre seul but est de montrer qu'il y a une *unité religieuse* dans la Bible.

CHAPITRE I

Les Origines du Monothéisme hébreu.

La principale difficulté à laquelle on se heurte quand on veut étudier les origines historiques du monothéisme hébreu est celle que Reuss signale en ces termes : « Nous affirmons dès notre entrée, dit-il, et sauf à en fournir les preuves ultérieurement, que nous ne possédons pas un seul ouvrage historique hébreu, du moins parmi ceux qui sont antérieurs au retour de la captivité, dans la forme authentique sous laquelle il est sorti de la main de son auteur. Il n'y en a pas un seul auquel n'aient travaillé successivement plusieurs rédacteurs, jusqu'à ce qu'il ait eu la forme définitive sous laquelle il nous est parvenu (1). » Et il semble que les derniers rédacteurs des livres historiques de l'Ancien Testament, tout en conservant dans leurs écrits des morceaux fort anciens, aient reporté, jusque dans les limites extrêmes du passé religieux d'Israël, la perfection relative où la religion était parvenue de leur temps.

Mais, quoi qu'il en soit de ces écrits et de la prudence qu'on doit observer à leur endroit, quand on veut se faire une idée des origines du monothéisme hébreu, il n'en reste pas moins la possibilité de s'orienter dans cette étude en prenant pour base ce qu'il est impossible de ne pas admettre, à savoir cette prédisposition extraordinaire du peuple d'Israël, prédisposition qui échappe à toute analyse et qui a fait de la descendance de Jacob le peuple élu de Dieu.

(1) Reuss, *La Bible*, tome I, p. 87 (introduction aux livres histor.).

On a voulu faire de cette prédisposition un instinct. Renan dit en effet des Israélites : « Ils n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine s'ils ne l'eussent trouvé dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur... Le Désert est monothéiste (1). »

Que vaut cette hypothèse ? Rien n'est moins prouvé que le monothéisme originel des Sémites ; mais admettons que Renan ait raison et que ce monothéisme puisse s'expliquer par un instinct. Et cet instinct, qui l'expliquera à son tour ? Le Désert ? Sans doute, à la rigueur, on pourrait admettre que le spectacle du désert ait contribué à *développer* cet instinct ; mais qui donc pourrait croire qu'il l'a *créé* ? L'inanimé crée-t-il la vie ?

Si donc le « dogme de l'unité divine » ne peut s'expliquer par l'origine que veut lui assigner M. Renan, que reste-t-il sinon la révélation ?

Les théologiens que le mot effraye ne manquent pas d'objecter qu'il est incompréhensible que Dieu se soit manifesté à un peuple plutôt qu'à un autre. Mais depuis quand prétend-on que Dieu ne se soit révélé qu'à Israël ? Ne s'est-il pas révélé au monde entier par la création ?

Israël n'a donc, sur les autres peuples, d'autre avantage que celui que lui procure une conscience plus clairvoyante, un sens religieux plus profond, une intelligence spéciale qui lui permet de discerner les éléments de révélation générale qui émaillent l'histoire depuis la création.

Méconnaître cela, c'est s'exposer à ne rien comprendre dans la constante opposition que ce peuple manifeste à l'endroit de la volonté de Dieu, opposition qui cède à

(1) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 5.

peine, ainsi qu'on l'a fait justement remarquer, aux efforts de vingt générations de prophètes.

Ce sens religieux, spécial aux Hébreux, est précisément ce qui a permis de dire avec quelque apparence de raison qu'Israël faisait, pour ainsi dire, Dieu à la sueur de son front; par quoi nous entendons, non pas cette évolution dans laquelle Renan veut que Dieu soit engagé quand il dit que Dieu n'est pas, qu'il devient, qu'il est un idéal qui va se réalisant; mais une lente prise de possession de l'idée de Dieu par la conscience israélite qui ne se distingue précisément de l'expérience similaire faite à un moindre degré par les autres peuples que par les présuppositions indiquées comme étant le fait spécial des Israélites, et par cet autre fait qu'à un moment donné de l'histoire, il s'est produit une sorte de mouvement tournant décisif dans le sens du monothéisme (Révélation mosaïque).

Ceci dit, entrons dans le domaine des faits.

Genèse de l'idée de Dieu dans l'antique Israël.

Il existe, entre tous les peuples sémitiques, un fonds commun religieux qui se révèle d'une façon très caractéristique dans l'existence d'un vocabulaire sacré (1).

Parmi les termes communs à ces peuples il s'en trouve un, le mot *El*, servant à désigner la divinité.

Avant de devenir le nom générique de la divinité et l'expression d'un monothéisme relatif, *El* paraît avoir

(1) Le verbe *abad* est le terme de toutes les langues sémitiques pour désigner le service de la divinité. Le verbe *zabakh* signifie dans ces mêmes langues : sacrifice à la divinité. *Kharam* est le verbe de la consécration à la divinité, mais il y a des variations dans le sens prêté à ce terme. Chez les Hébreux : consécration par la mort; chez les Arabes : par l'interdiction de l'approche; chez les Syriens : anathématisé, etc. (E. Montet, *Cours inédit de théol. biblique*).

désigné, dans les anciennes tribus israélites, un dieu spécial, protecteur particulier de chaque tribu, au même titre, par exemple, que le dieu Salm de Hagam dont il est fait mention dans la célèbre inscription de Teïma.

Parmi les noms de *El* dans l'Ancien Testament (*El-Elion*, *El-Shamaïm*), le plus ancien et le plus usité (2.670 fois) est *Elohim*. C'est le nom de Dieu spécial à la race hébraïque. Le sens de ce mot est imprécis, toutefois il nous paraît, en raisonnant du moins par analogie, que la forme du pluriel qu'il revêt est bien plutôt une forme intensive que la forme du pluriel proprement dit (comp. *shamaïm*, le ciel; *maïm*, la mer).

Elohim c'est le divin; il désigne moins une personne qu'une puissance; c'est la force qui meut la nature.

Cette puissance se manifeste par l'intermédiaire d'esprits, les *Maleakey-Elohim*, qui sont comme la dispersion du principe divin et qui, plus tard, deviendront les anges. Ces envoyés d'Elohim nous paraissent être une création de l'esprit des anciens Hébreux pour désigner les différentes activités de Dieu. Peut-être y a-t-il là, comme on l'a dit, une sourde revanche du polythéisme (1).

La première phase de l'évolution de l'idée de Dieu trouve son expression dans la réduction de ces intermédiaires à un seul. Cette première conception de Dieu est, en quelque sorte, la réponse donnée par la conscience des anciens Hébreux à ce besoin d'explication qui a fait naître à l'origine le culte des forces naturelles. Elohim est le réceptacle de ces forces.

C'est là l'aboutissant des premières expériences de la conscience israélite en marche vers le monothéisme.

(1) Comp. A. Réville: *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 159 et seq.; Lichtenberger, *Encyclopédie*, art. *Anges*.

Epoque patriarcale. El-Schaddaï.

A l'époque patriarcale cette notion va être dépassée ; à l'idée de puissance régissant les forces naturelles va s'ajouter celle de toute-puissance, capable, comme on l'a dit, d'agir contre la nature pour la plier aux desseins de sa volonté.

En effet un nouveau qualificatif vient s'ajouter au nom qui désigne le principe divin. *Elohim* devient *El-Schaddaï* (*El* le tout-puissant).

Nous lisons en effet dans la *Genèse* (17, 1) ces mots : « Lorsque Abraham fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, Jahveh apparut à Abraham et lui dit : « Je suis *El-Schaddaï*, marche devant ma face et sois intègre. J'établirai mon alliance entre toi et moi et je te multiplierai à l'infini. »

Cette idée de toute-puissance se trouve d'ailleurs confirmée par l'épithète de fort (*abîr*) appliquée souvent à *Elohim* ou à Jahveh (1). D'après *Exode*, 6, 2-3, ce qualificatif de tout-puissant appartient expressément à l'époque patriarcale : « Dieu, est-il dit, parla à Moïse et lui dit : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le *El-Schaddaï* ; mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom d'Eternel. »

La vocation d'Abraham, due à l'initiative divine nous fait donc bien assister à une nouvelle phase de l'histoire de la révélation.

D'une part la Bible affirme qu'il y a une relation entre l'état antérieur et le fait de la révélation de Dieu à Abraham (2). Il suffit à Dieu de se laisser nommer *Elohim* pour qu'il soit reconnu pour l'*Elohim* d'Abraham à jamais.

(1) *Gen.*, 49, 24 ; *Esaïe*, 49, 26 ; 1, 24 ; *Psaumes*, 133, 2, 5.

(2) *Gen.*, 14, 18-24.

Avant de donner des ordres, de sceller la reprise de son alliance avec l'homme par une loi, il semble que Dieu veuille développer le sentiment religieux dans la conscience ; et ce qui, précisément, distingue les patriarches, ce n'est pas une perfection surnaturelle, car moralement ils sont semblables aux personnages au milieu desquels ils vivent ; ce qui les distingue, c'est leur foi invincible en ce Dieu dont ils ont les promesses.

D'autre part, toujours d'après la Bible, on peut dire que l'obéissance d'Abraham ferme l'ère de l'élohisme primitif et ouvre celle des révélations plus positives. Dieu, prenant pour base le sacrifice matériel, demande à Abraham un sacrifice matériel, mais contre nature. Et dans ce sacrifice l'élohisme primitif se surpasse ; une religion nouvelle se dégage, dans laquelle le Jahvisme est déjà comme en puissance.

Par cet acte moral de foi, de confiance en Dieu, Abraham mérite d'être appelé l'ami de Dieu ; comme tel il est initié aux voies divines : de là son nom de prophète, de là aussi son droit d'intercession. Enfin il est, en vertu même de cet acte moral de confiance en Dieu, le père des croyants (1).

C'est sur la base de cette foi qu'est fondée l'ancienne alliance tout entière.

(1) Jacques, 2, 23 ; *Gen.*, 20, 7 ; 18, 23 et 29.

CHAPITRE II

La Période mosaïque.

Le Dieu d'Abraham et le Dieu de Moïse.

Si, d'après *Exode*, 6, 2-3, le qualificatif de tout-puissant appliqué à Dieu caractérise la conception patriarcale, ce même texte donne également le nom de Jahveh, comme appartenant en propre à la période mosaïque.

Mais ce sont là deux jalons. Que s'est-il passé pendant les siècles qui les séparent ? Quel a été, en Égypte, l'état religieux des enfants d'Israël ? C'est probablement là que les Hébreux, bien qu'ayant emporté avec eux le souvenir du Dieu des pères, se sont laissés inoculer le virus qui si longtemps circulera dans leurs veines et engendrera les pratiques idolâtriques auxquelles ils se livrèrent dans la suite, au désert et ailleurs (1).

Il paraît cependant certain que la croyance au Dieu d'Abraham était restée l'expression la plus intime de la religion des Israélites. On a soutenu, en s'appuyant d'une part sur la Bible et de l'autre sur une légende rapportée par Manéthon que Moïse avait emprunté ses notions religieuses à l'Égypte.

« Ces deux sources en effet, dit M. A. Réville, s'accordent pour attribuer à Moïse une éducation égyptienne. C'est là-dessus qu'on s'est appuyé pour imaginer toute une série d'emprunts à la sagesse de la vieille Égypte, emprunts que rien ne justifie, et que tout plutôt dément,

(1) Le veau d'or paraît être une imitation du taureau Apis. — Les chérubins ont une grande ressemblance avec les sphinx égyptiens. — Le culte du bouc (*Lévit.*, 17, 7), etc.

car il serait contraire à toute vraisemblance de supposer que Moïse aurait enlevé le peuple d'Israël en l'invitant à le suivre au nom d'une divinité étrangère. *Ce fut bien certainement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob que Moïse invoqua* comme le patron de son œuvre de délivrance. Peut-être, pendant la période égyptienne, le souvenir du Dieu des pères avait-il beaucoup pâli, excepté dans la tribu ou le groupe de familles dont Moïse sortait lui-même (1). C'est ce qui expliquerait pourquoi Moïse, tout en maintenant l'idée foncière du Dieu des patriarches et de son Dieu, a pu le proclamer sous un nom nouveau, indiquant une conception nouvelle et supérieure de la divinité (2). »

Ce qui précède nous confirme suffisamment dans cette pensée que le Dieu de Moïse est bien le même que le Dieu des pères ; mais que sa notion s'est enrichie et va se préciser, grâce au grand fait historique de la délivrance d'Israël et de sa constitution en nation. C'est toujours l'action divine qui s'exerce dans l'histoire, respectant la liberté humaine, mais suscitant des personnalités capables d'accomplir ses desseins d'amour.

Le livre de l'*Exode* (2, 23) nous retrace en ces termes l'état des Israélites au moment de la délivrance : « Les enfants d'Israël gémissaient encore dans la solitude et poussaient des cris. Ces cris, que leur arrachait la servitude, montèrent jusqu'à Dieu. Dieu entendit leurs gémissements et se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob, et il en eut compassion. »

Dieu se révéla alors à Moïse : « J'ai vu, lui dit-il à Horeb, j'ai vu la souffrance de mon peuple qui est en Égypte, et

(1) Moïse était de la tribu de Lévi (*Exode*, 2, 1 ; 6, 16-20).

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} septembre 1869.

j'ai entendu les cris que lui font pousser les oppresseurs, car je connais ses douleurs. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens (1). »

C'est ainsi que *la tradition biblique* rapporte à Moïse les origines du Jahvisme et celles de la nation israélite. « La critique a quelquefois voulu reléguer Moïse lui-même dans les ombres mythiques et rapporter l'apparition du Jahvisme à une date plus récente. Ses tentatives ont échoué. La personnalité de Moïse est trop fortement attestée par la tradition de son peuple et par les anciens documents de Manéthon pour être volatilisée à ce point. D'ailleurs il est impossible de signaler dans l'histoire ultérieure un seul moment où l'apparition première du Jahvisme serait vraisemblable (2). »

Moïse nous apparaît donc comme le représentant de l'idée religieuse dans ce qu'elle a de plus positif. C'est un homme de foi qui vit à une époque de foi. Il en fallait, et il en fallait beaucoup pour vaincre la volonté du Pharaon et pour tenir en bride un peuple démoralisé par l'esclavage.

De bonne heure la conscience de Moïse est éveillée (*Exode*, 2, 11-15); le spectacle des rudes travaux auxquels sont soumis ses frères fait sur lui une profonde impression. Instruit dans toutes les sciences des Égyptiens, il reste cependant Hébreu par le cœur; en d'autres termes, le sens religieux qui caractérise sa race, joint à sa supériorité intellectuelle fait qu'il incarne, en le portant à son apogée, le génie religieux des Hébreux.

La supériorité évidente du Dieu d'Israël sur les dieux des Égyptiens, les promesses faites par lui à Abraham et

(1) *Exode*, 3, 7, 8.

(2) A. Réville, art. cité, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} septembre 1869.

à sa descendance, le contrat tacite passé entre Elohim et le père des croyants, c'étaient là des notions qui devaient être d'autant plus chères au cœur de Moïse et de ses frères que les circonstances étaient plus troublantes.

Moïse se sent donc un instrument dans la main de Dieu (1). Sa tâche de révélateur de Dieu et de conducteur du peuple lui apparaît très nettement ; mais il hésite : « Qui suis-je, s'écrie-t-il, pour aller vers le Pharaon et pour faire sortir d'Egypte les enfants d'Israël ? — Je serai avec toi, » lui dit l'Éternel. Mais Moïse hésite encore. Il veut savoir ; il veut connaître mieux ce Dieu qui entreprend sur lui de si grandes choses. — « J'irai donc vers les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » — Et Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui est ! C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : celui qui est m'envoie vers vous ! »

Voilà, dans sa simplicité grandiose, le tableau de la révélation mosaïque. De quelque façon qu'on en interprète la forme et les détails, nous estimons qu'il y a là un fait moral, subjectif, qui refuse de se laisser résoudre par les procédés dialectiques et qui s'impose comme tel à la conscience des croyants.

Dieu s'impose, ou plutôt il se propose à une individualité libre comme une lumière se propose au regard qui l'aperçoit.

Or, l'acceptation de ce fait moral est un acte qui emporte avec lui sa récompense par les sentiments qu'il met en jeu, laquelle récompense n'est autre que la vérification de cette loi de la vie posée par la sagesse du Créateur, à

(1) *Exode*, 3 et 4-17.

savoir que tout sentiment supérieur, quand il s'exprime, se renforce.

C'est dans ce fait que, selon nous, il faut chercher l'explication de la persistance de cette évolution progressive, de cette prise de possession de l'idée de Dieu par les consciences, persistance qui ne se comprendrait pas, menacée qu'elle est toujours et de mille manières par les imperfections et les défauts de ce peuple israélite dont l'orgueil et la méchanceté compromettent et retardent l'œuvre des prophètes.

Mais heureusement Dieu ne se lassait pas d'agir puissamment parmi son peuple. Au sein de cette nation travaillée, accablée, à certaines heures de son histoire, par de nombreux oppresseurs, au point d'en être réduite, notamment sous Nebucadnetzar, à n'être plus qu'un ramassis de paysans, il s'est trouvé, de tout temps, des hommes, des consciences attachées à la tradition religieuse commune, et qui, au milieu du désarroi général, conservaient au plus profond de leur cœur ce fait moral de la révélation comme un germe vivant.

Moïse a été un de ces hommes-là. Mieux encore, il a été l'instrument de cette révélation positive du Dieu unique voulant être adoré seul, de ce Jahveh que sa conscience avait aperçu. Il proclame donc, au milieu des siens, le règne de ce Dieu saint et parfait qui demande qu'en retour de ce qu'il a fait pour son peuple en le délivrant, celui-ci le reconnaisse comme son Dieu et marche dans la voie de l'obéissance et de la justice.

L'Alliance.

Il faut retenir ce point que la révélation mosaïque et la reconnaissance de Dieu comme Jahveh sont intimement

liées à la délivrance d'Israël et à sa constitution en nation. L'unité naissante des Israélites consiste donc essentiellement dans la religion. Jahveh n'est plus seulement le Dieu des pères qui s'est approché de son peuple, *c'est le Dieu de la nation.*

Maintenant que, grâce à l'action divine, le sentiment religieux s'est réveillé et ravivé dans les cœurs sous l'impression du fait grandiose de la sortie d'Égypte, Dieu peut dicter ses ordres. Il va traiter une alliance avec son peuple. Cette alliance appelle un contrat. Ce contrat est passé par l'intermédiaire de Moïse, représentant de Jahveh, et c'est l'écho de ce contrat que nous ont conservé les dix paroles du Décalogue.

Sans vouloir entrer ici dans l'examen des textes et leur discussion, on peut supposer, sans trop de présomption, que cette alliance et le contrat des dix paroles remontent à Moïse, sinon dans leur lettre, du moins dans leur esprit profond. Sans doute, il est impossible de faire remonter l'œuvre colossale de la Thora, telle qu'elle se trouve dans le *Pentateuque*, à Moïse ; il y a des répétitions, des contradictions internes qui ne peuvent s'expliquer que par la diversité des auteurs et des temps. Mais, puisque tous les rédacteurs placent en tête de leur écrit le nom de Moïse, il faut bien admettre que son rôle a été considérable. Or, ce rôle culmine dans la révélation du Sinai, alors qu'au nom du peuple il traite alliance avec Dieu.

Avec ces affirmations fondamentales : monothéisme national, caractère moral de Jahveh, idée d'alliance, nous arrivons au point central de la révélation dans l'Ancien Testament. C'est seulement lorsque Dieu est connu comme Jahveh que le monothéisme, ou tout au moins le monothéisme national, est explicitement reconnu. C'est

alors seulement que domine l'idée d'être absolu. Dieu est un, il n'y a point de place à côté de lui pour d'autres dieux.

En même temps que la notion de Dieu s'élève et atteint cette hauteur d'où l'on peut déjà apercevoir les perspectives de la religion véritable, tant il est vrai que le christianisme est déjà en puissance dans le Jahvisme de Moïse, la notion de sainteté gagne en profondeur dans la même mesure. Dieu est saint, non plus seulement parce qu'il est réservé, mais parce qu'il sanctifie, c'est-à-dire parce qu'il poursuit la sanctification du monde en mettant à part un peuple auquel il se révèle et au milieu duquel il habite.

Ainsi conçue, la sainteté divine appartient sans conteste à la période mosaïque. Elle apparaît dès les premiers chapitres de l'*Exode*, tandis qu'il n'en est point question dans la *Genèse*.

Mais cette notion même de sainteté renferme une contradiction interne, car elle est à la fois ce par quoi Dieu se donne et ce par quoi il se sépare. Les prophètes, les premiers sentiront cette contradiction (1) et éprouveront le besoin d'une synthèse. C'est vers cette synthèse, c'est-à-dire vers la notion d'amour, que le prophétisme s'acheminera. En d'autres termes, l'alliance conclue au Sinâi n'est que l'image et la préfiguration d'une autre alliance qui doit la développer et la remplacer. C'est l'alliance de paix dont parle le prophète quand il met dans la bouche de l'Éternel ces paroles :

« J'avais juré que les eaux de Noé ne se répandraient plus sur la terre et je jure de même de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te menacer. Quand les montagnes

(1) Esaïe, 57, 15 et seq.

s'éloigneraient, quand les collines chancelleraient, mon amour ne s'éloignera point de toi et mon alliance de paix ne chancellera point, dit l'Éternel qui a compassion de toi (1) ! »

CHAPITRE III

La Période prophétique.

Spiritualisation de la religion mosaïque.

Nous ne nous attarderons pas à examiner si Moïse a été ou non un prophète. Remarquons cependant en passant, avec Reuss, « que la traduction constante, invariable, reconnaissante de la postérité, l'a exalté comme tel et qu'elle l'a présenté comme le premier révélateur en Israël de la religion du seul vrai Dieu, créateur juste et saint (2). »

La question de savoir si Moïse a eu des successeurs immédiats ne nous arrêtera guère non plus. Le même auteur le suppose (3) et quelques textes nous permettent cette hypothèse (4).

La critique biblique, cependant, considère plutôt ces voyants (*roeh*) dont il est fait mention dans l'Ancien Testament (I Sam., 9, 9), comme des magiciens, des devins, que comme des prophètes (*nabi*), et il paraît en effet logique que le changement de nom corresponde à un changement de notion.

(1) Esaïe, 54, 9-10.

(2) Reuss, *La Bible*, t. II, p. 5 et seq. Comp. Osée, 12, 14; *Deut.*, 18, 15; Jérémie, 7, 25; 15, 1, etc.

(3) Reuss, *La Bible*, t. II, p. 7.

(4) I Sam., 2, 27; *Juges*, 6, 8, etc.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, il est certain que le Jahvisme de Moïse a dû avoir des représentants fidèles pendant les quatre ou cinq siècles qui séparent l'époque mosaïque de cette magnifique floraison du prophétisme qui eut lieu au VIII^e siècle.

Jusqu'à Samuel les textes mentionnent, de loin en loin, l'apparition d'un témoin de Jahveh ; mais l'impression générale de cette époque est marquée en ces termes (I Sam., 3, 1) : « En ces temps-là, la parole de l'Éternel était rare... »

A partir de Samuel la mention de prophètes devient plus fréquente (1) ; mais ce n'est qu'au VIII^e siècle que commence la grande époque de ce prophétisme dont on a pu dire avec raison qu'il était le miracle de l'histoire d'Israël (2).

Jahveh est bien toujours le Dieu d'Israël ; mais la conscience israélite a fléchi. Le peuple adore Jahveh, mais d'une façon sensuelle et grossière, comme on adore Baal ou Astarté.

Dès lors, la tâche constante des prophètes est de secouer cette torpeur et, trouvant dans l'indifférence même du peuple, la raison d'une opposition énergique et de la hardiesse de leur prédication, ces hommes de Dieu vont, pour ainsi dire, se sentir portés au-dessus d'eux-mêmes et préparer, par leurs vues plus larges et leurs tendances universalistes, l'aurore de l'Évangile.

On peut dire d'eux, en rappelant une parole du Maître (3), qu'il leur a été fait selon leur foi. C'est en effet parce qu'ils ont eu une foi robuste, une foi qui, en les rapprochant de

(1) I Sam., 22, 5, à II Sam., 13 ; I Rois, 1 ; II Rois, 11-15.

(2) Aug. Sabatier, *Esquisse*, p. 154.

(3) Math., 9, 29.

Dieu, les éloignait du même coup de tout ce qui était vain et odieux à ses yeux, qu'ils ont pu, non seulement connaître et affirmer de Jahveh ce que Moïse avait saisi et affirmé, mais encore qu'ils ont pu donner au Jahvisme cette tournure spiritualiste qui rend possibles Jésus-Christ et la nouvelle alliance.

Non seulement ils représentent Jahveh comme le créateur tout-puissant, comme celui qui dirige les événements de l'histoire et qui ne laisse pas l'humanité livrée au hasard et à l'arbitraire ; mais, chose absolument nouvelle, ils présentent aussi Jahveh comme un être dont l'essence est esprit et dont le principal attribut est l'amour se manifestant sous la forme poétique d'un mariage entre Lui et Israël.

Il résulte de ces notions une transformation complète du culte qui doit être rendu à Jahveh. Ce ne sont plus les sacrifices qui importent : « Les veaux gras que vous m'offrez en actions de grâces, je ne les regarde pas, dit l'Éternel (1). » Les pratiques d'un vain formalisme sont insuffisantes : « Ne cherchez pas Bethel, n'allez pas à Guilgal, ne passez pas par Beer-Schéba ; car Guilgal sera captive et Bethel anéantie. Cherchez l'Éternel et vous vivrez. Craignez qu'il ne saisisse comme un feu la maison de Joseph et que ce feu ne la dévore sans personne à Bethel pour l'éteindre, ô vous qui changez le droit en absinthe et qui foulez à terre la justice (2). »

Ce qui est d'une odeur agréable à l'Éternel c'est le sacrifice du cœur, c'est le culte des bonnes œuvres, la piété pratique. Ne semble-t-il pas qu'on entende déjà l'écho lointain de cette parole de l'apôtre Jacques : « La religion

(1) Amos, 5, 22.

(2) Amos, 5, 5-7.

pure et sans tache devant Dieu notre Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions et de se préserver des souillures du monde (1) ! »

Ce sont là les points essentiels de la prédication des Osée, des Amos, des Esaïe.

Le caractère de plus en plus moral que prend, sous leur influence, le Jahvisme tend à faire disparaître le point de vue strictement national de la religion d'Israël et ouvre la porte à l'universalisme (2).

Après ceux-ci, Jérémie et quelques autres, Ezéchiel et le second Esaïe se font tour à tour les interprètes de la colère de Jahveh à la vue de l'iniquité de son peuple, et de sa compassion en face de ses souffrances. Ils affirment, avec une force qui n'a d'égale que la douleur dont leur cœur est étreint à la vue de l'ingratitude du peuple, que tout ce qui n'est pas fondé sur la justice doit périr, qu'Israël doit réaliser cette justice et qu'il la réalisera un jour, au jour marqué par Jahveh.

Après avoir jeté un si vif éclat, la prophétie s'éteint, non pas qu'elle soit lassée d'elle-même, la prophétie est de Dieu et Dieu ne saurait se lasser, mais il semble qu'en ceci se manifeste encore la volonté de Celui dont les voies ne sont pas nos voies et les pensées nos pensées. La norme est posée, le salut est promis à certaines conditions, il faut que le cœur d'Israël se brise ou que son endurcissement le mette en dehors des conditions du salut. C'est bien à Israël qu'est faite la promesse de ce salut, mais à la partie d'Israël qui restera fidèle. Les nations païennes se tourneront vers la bannière du roi de la nouvelle al-

(1) Jacques, 1, 27.

(2) Esaïe, 55, 5 ; 56, 6 ; Amos, 3, 13 ; 5, 14 ; 6, 8, 14 ; 9, 5, 7.

liance pour être instruites et pour avoir part à la lumière que possèdent les serviteurs de Jahveh.

Maintenant que la loi religieuse est posée, maintenant que Dieu a tout préparé pour l'éducation de son peuple, que va-t-il se passer ?

Il semble que l'orgueil et la présomption des cœurs soient plus forts que la sollicitude divine. La synagogue vient pétrifier la piété prophétique, la religion s'immobilise dans une foule de rites, de cérémonies, de vaines pratiques. Encore une fois il faudra que l'Éternel prenne pitié de son peuple. Mais cette fois, du moins, la question qu'il posera aux âmes vraiment angoissées, que la torpeur générale n'a pas saisies, dépassera en gloire et en magnificence le vœu pourtant si élevé du prophète : « Oh ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais, les montagnes s'ébranleraient devant toi (1) ! »

(1) Esaïe, 63, 19.

SECTION II

PÉDAGOGIE DIVINE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

CHAPITRE I

La nouvelle Alliance ou Révélation de Dieu en Jésus-Christ.

Nous disions, à propos de l'alliance conclue par Dieu avec son peuple par l'intermédiaire de Moïse au Sinai, que la reconnaissance de Dieu comme Jahveh était intimement liée à la constitution d'Israël en nation.

« Maintenant, dit l'Éternel à son peuple, si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous m'appartenez entre tous les peuples, car la terre est à moi ; vous êtes pour moi un peuple de prêtres, une nation sainte. » (*Exode*, 19, 5) (1).

Cette alliance est gratuite ; elle est le fruit de l'initiative divine ; elle revêt en outre un caractère paternel : Dieu est le père, Israël l'enfant (2). Ce lien est représenté encore sous l'image poétique d'une union conjugale. Israël est l'épouse, hélas ! trop souvent infidèle.

Enfin, l'alliance a un caractère collectif ; elle concerne Israël en tant que peuple ; on y participe par droit de naissance.

(1) Comp. *Deuter.*, 7, 6, 8 ; 8, 17 ; 10, 14.

(2) *Deut.*, 32, 6 ; *Jér.*, 3, 4 et 19.

Tous ces traits, sous lesquels l'alliance nous apparaît, emportent avec eux, de part et d'autre, leurs conséquences.

Du côté de Dieu ils impliquent l'autorité, la toute-puissance. L'alliance suppose la théocratie, mais en même temps ces traits manifestent l'amour de Dieu pour son peuple, sa fidèle et inépuisable bonté, tous les trésors de sa providence et de sa sagesse. Du côté d'Israël la nature et les clauses de ce contrat postulent l'obéissance, la docilité, la reconnaissance, l'amour.

Tout est donc bien prêt, Israël ne saurait être insensible à cette sollicitude que Dieu lui témoigne en préparant ainsi le chemin dans lequel doit marcher le peuple qu'il s'est choisi et en le mettant à part pour être la lumière dont parle le prophète et qui devait consumer les nations rebelles (1).

Il y avait, dans cette dilection toute particulière, la matière et l'occasion d'un développement remarquable qui pouvait conduire, sans heurt et sans secousse, à la nouvelle alliance fondée par l'Évangile.

Mais, là encore, la dureté du cœur humain s'oppose aux plans d'amour du Créateur.

Israël accepte l'alliance ; mais, au lieu de s'en emparer comme d'un moyen suprême de reconnaître la dilection divine dont il est l'objet et de réaliser au sein du monde sa sublime vocation, il s'en fait un privilège dont il tire vanité. L'idée contenue dans cette parole : « Vous êtes pour moi une nation sainte, un royaume de prêtres, » devient le prétexte d'un misérable orgueil national et d'un cléricalisme déprimant. La piété se pétrifie, pour ainsi dire,

(1) Esaïe, 42, 6 ; 49, 6 ; 51, 4.

dans un formalisme stérile. Bien plus, l'épouse aimée de Jhaveh se prostitue, oublieuse de sa dignité et de l'insigne faveur dont elle a été l'objet. Par un juste effet de cet affaïssement moral, le peuple élu rabaisse à son niveau les intentions paternelles de son Dieu. L'oïnt de l'Éternel, dont les prophètes ont parlé, n'est plus, pour lui, ce roi divin qui doit gouverner un royaume idéal d'où les imperfections de ce monde auront disparu ; c'est un monarque, issu de la lignée royale de David sans doute, mais revêtu d'une puissance et d'une gloire toute terrestres qui fera triompher, parmi les nations, la cause d'Israël et servira ses ambitions.

Israël orgueilleux, indocile, méconnaissant l'amour et les intentions de l'Éternel infiniment élevées au-dessus de ses rêves de domination terrestre, sort donc des conditions de l'alliance.

Il s'exclut lui-même de ce glorieux privilège dont Dieu voulait le doter.

Le contrat est formel et Dieu, qui n'est pas un homme pour mentir ni un fils d'homme pour se repentir, devant l'ingratitude de cet Israël selon la chair, va tenter le suprême effort que réclame son inépuisable patience et se choisir un Israël selon l'esprit, un peuple de franche volonté : « Cette crise était nécessaire pour que de la gangue brisée sortît le diamant pur. Il fallait que la nationalité hébraïque pèrit, et sans espoir de retour, pour laisser enfin apparaître, sous l'enveloppe juive, la conscience humaine, libre et une devant Dieu. Une fleur divine était dans le prophétisme ; mais la fleur serait une parure stérile s'il ne se formait dans son calice une graine féconde. La transformation de la piété des prophètes en une création purement morale et en une alliance vraiment nouvelle avec

Dieu fut l'œuvre du Christ. Voilà pourquoi Jésus était bien celui qui devait venir, celui que les prophètes désiraient et attendaient sans le bien connaître et en qui s'achève, au profit de l'humanité tout entière, le développement religieux d'Israël.

» Toute cette histoire aboutit à Jésus. Hors de lui, l'inspiration des prophètes se meurt dans le rabbinisme talmudique ou s'égare dans la folie et le délire des apocalypses. Épuisé de toute manière, le judaïsme se dessèche et se flétrit, après avoir enfanté l'Évangile, comme une plante qui a donné son fruit et dont la saison est passée (1). »

En ceci éclate donc la continuité de l'action divine et se manifeste clairement le lien perçu par la foi entre le Nouveau Testament et l'Ancien, à savoir que le Nouveau Testament nous retrace le tableau du renouvellement de l'alliance antique et périmée en plaçant devant nos yeux le tableau d'une nouvelle alliance établie sur des bases plus larges. Les limites du particularisme juif, déjà singulièrement reculées par les derniers prophètes qui, se fondant sur les clauses mêmes du contrat passé entre Jahveh et son peuple, avaient annoncé que le salut serait offert aux nations (2), ces limites sont décidément franchies, et c'est désormais sur la conscience religieuse individuelle que l'initiative divine va entreprendre.

Le peuple auquel désormais Dieu veut s'unir doit être un peuple de franche volonté, un peuple d'individus, de personnalités libres et personnellement responsables.

Il ne saurait plus être question de se retrancher derrière

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse*, p. 170.

(2) Comp. Esaïe, 55, 5 ; 56, 6.

la collectivité et d'esquiver l'obligation morale en se réclamant d'un privilège national (1).

Non, dans cette économie nouvelle, fondée sur la terre par Jésus-Christ et que les évangiles appellent du beau nom de Royaume des Cieux, on n'entre pas par droit de naissance, ou, du moins et pour employer le langage évangélique, on n'y parvient que par une nouvelle naissance, la naissance d'en haut (2).

C'est la volonté libre qui se trouve maintenant engagée.

L'envoi de Jésus-Christ dans le monde marque donc bien le terme de l'évolution que nous avons suivie dans l'Ancien Testament, car ce n'est plus seulement le résultat de l'action de Dieu que nous saisissons en Jésus-Christ, mais cette action elle-même.

Tandis que dans l'Ancien Testament nous n'avons pu que constater une évolution dont la cause ne nous était connue que par cette évolution elle-même, dans le Nouveau Testament, du moins dans les récits qui nous présentent l'activité et la personne même du Sauveur, nous saisissons la révélation de Dieu elle-même :

« Jésus se sentait avec Dieu dans une relation filiale et il sentait Dieu dans une relation paternelle avec lui. Le nom de père, nom constant, unique, exclusif peut-on dire, qu'il donne à Dieu, et celui de fils qu'il prend pour lui-même, le genre de son adoration, la forme de sa prière, le mobile de son obéissance dévouée et confiante jusque dans la mort, la manière dont il accomplit ses guérisons, salue les premiers succès de sa parole, accepte l'échec apparent de son œuvre et explique l'incrédulité de son peuple, tout

(1) Comp.: Luc, 3, 8; 4, 24-28; 13, 23-30; 10, 30-37; Math., 23, etc.

(2) Jean, 3, 3.

dénonce, manifeste et confirme cette relation intime, cette communion et cette union d'esprit par laquelle le père prolonge sa vie dans celle de l'enfant et l'enfant se sent vivre de la vie de son père (1). »

Par cette communion, en effet, Jésus se trouve participer de l'action de Dieu et il s'identifie à tel point avec elle qu'il peut dire : « Celui qui m'a vu a vu le Père, car je suis dans le Père et le Père est en moi. » Dans ce sens, et au point de vue auquel nous nous plaçons ici, Jésus est bien le chemin, la vérité et la vie et il peut ajouter : « Nul ne vient au Père que par moi (2). »

La question posée à l'humanité en Jésus-Christ.

Nous estimons qu'il n'entre pas dans notre sujet de discuter le mode de révélation de Dieu en Jésus-Christ. Il nous suffit de poser que l'œuvre et la vie même du Christ, *organe ultime de la révélation* (3), sont une question placée devant la conscience humaine (4), question à laquelle celle-ci doit répondre.

Et tout d'abord, nouvelle marque des rapports que soutiennent entre eux l'Ancien et le Nouveau Testament, Jésus déclare expressément qu'il n'a pas que des choses nouvelles à donner : « Je ne suis pas venu pour abolir, dit-il, mais pour accomplir (5). » Il se rattache donc au passé juif. Les prescriptions légales ont été observées à son égard dans son enfance ; il fréquente les synagogues et y prend la parole ; lui-même, dans plusieurs de ses

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse*, p. 184.

(2) Jean, 14.

(3) Actes, 4, 12.

(4) Comp. Introduction.

(5) Math., 5, 17.

entretiens, présente la loi comme quelque chose de sacré et de bienfaisant (1). Cette expression : « la Loi et les Prophètes, » revient souvent sur ses lèvres. Selon lui, la loi subsiste et il n'en disparaîtra pas un seul iota ni un seul trait de lettre que tout ne soit accompli (2).

En associant ainsi ces deux facteurs pédagogiques, la Loi et les Prophètes, qu'il emprunte à un passé auquel il se réfère, Jésus montre qu'il y a en eux des ordres à exécuter et des vues d'avenir. C'est bien, pour lui, l'expression de la révélation de Dieu au sein du peuple d'Israël ; cela, il ne veut pas le détruire.

Mais ce qu'il vient faire, c'est éveiller la perspicacité de ses contemporains, c'est attirer leur attention sur des choses qu'ils ont cru comprendre et dont ils n'ont saisi que la lettre, les contours extérieurs. Ce qu'il vient apporter, c'est un esprit nouveau, des lumières nouvelles, des vues plus élevées.

Il vient au temps marqué par Dieu (3) et son attitude vis-à-vis des cérémonies et des usages prescrits par la piété juive (le sabbat : Luc, 6, 5, et parall., — le jeûne : Math., 6, 6, 17, 18, — la pureté légale), la manière dont il parle de sa propre autorité (Math., 5, 34, 39, 44), tout cela constitue essentiellement un appel, *une question* posée à la conscience de ses contemporains comme à celle de tous ceux qui, dans tous les temps, se trouvent placés en face de sa propre conscience.

Nous le voyons donc maintenant, la révélation de Dieu en Jésus-Christ surpasse, en les continuant, c'est-à-dire conduit à leur terme le plus élevé, les révélations précé-

(1) Luc, 18, 20.

(2) Math., 5, 18.

(3) Marc, 1, 15.

dentes, car dans la personne de Jésus-Christ, en regard de la révélation parfaite de Dieu, l'homme idéal, l'homme normal, avec toutes les puissances qui sont en lui, actuellement réalisées dans un type, se révèle aussi à l'homme.

C'était déjà beaucoup que Dieu eût manifesté à son peuple, par l'organe de ses saints et de ses prophètes, les voies de la justice et de la sainteté, et qu'il eût déroulé devant ses yeux les perspectives de ses destinées glorieuses. Son infinie sagesse y pouvait trouver une légitime satisfaction. Mais c'était trop peu pour son profond amour. Il faut que l'homme, dont le regard ne peut plus, du sein de l'abîme où l'ont plongé ses fautes, rencontrer le regard de son Créateur et embrasser, du même coup, ces hauteurs vertigineuses vers lesquelles tout en lui devait le pousser, il faut que l'homme puisse encore contempler, comme face à face et à sa portée, réalisées dans un être semblable à lui en tout, hormis le péché, cette justice et cette sainteté pour lesquelles il était fait.

Bien plus ! il faut que cet homme type, cet être idéal, par un amour incommensurable entre en contact avec l'humanité égarée, vive de sa vie, souffre ses souffrances, connaisse, sans en être diminué, ses abaissements et ses tentations, meure enfin d'une mort humaine, pour que, comme point de départ et comme ressort secret de cette ascension à laquelle l'homme est enfin personnellement sollicité, se pose une force nouvelle, victorieuse de l'inertie héréditaire des fils d'Adam, la communion de l'homme avec Dieu son père en Jésus-Christ.

Maintenant que nous avons vu et saisi la question posée à la conscience religieuse de l'humanité par Dieu en Jésus-Christ, voyons l'impression produite par la rencontre de la personnalité du Maître avec la conscience de ses

contemporains, la réponse qui est faite à cette question vivante.

Nous aurons ainsi un schéma exact et complet de ce qui doit se passer dans toute âme d'homme placée dans les mêmes conditions. Ce sera l'objet de notre dernier chapitre.

CHAPITRE II

Réponse des témoins de Jésus-Christ.

Avant la venue du Christ, les notions de justice et de Royaume de Dieu sont déjà des notions courantes, mais distinctes et séparées. Il en était ainsi pour Paul alors qu'il était encore Paul de Tarse (1) ; or, rien ne nous dit qu'il fût une exception ; il devait y avoir des Juifs dans les mêmes conditions que lui.

La justice était envisagée surtout comme la justice qui vient de la Loi. Or on sait à combien de minuties et d'observances cette loi astreignait ceux qui voulaient en être les fidèles observateurs ; d'où le danger, presque inévitable, du formalisme le plus étroit.

Quant au Royaume de Dieu, c'était, pour la plupart des Juifs de cette époque, quelque chose qui ne dépendait en rien des hommes, du moins quant à son avènement. Il devait arriver du ciel par quelque prise éclatante ; c'était l'affaire de Dieu ; il n'y avait qu'à attendre !

Jésus paraît. Le fond de son enseignement est de montrer qu'il y a, entre la justice et le Royaume de Dieu, un

(1) Comp. *Gal.*, 2, 19 ; 3, 23 ; 4, 12.

lien étroit. C'est par la justice que ce Royaume doit être réalisé (1).

Et ce terme de justice représente pour nous, dans l'esprit de Jésus, la moralité absolue, désintéressée, l'amour de ce qui est bien, vrai, indépendamment de toute considération extérieure qui en diminuerait la valeur. De la Loi, qui est un moyen d'éducation en vue de cette justice, Jésus fait surgir le devoir et dépasse ainsi la notion juive d'une transaction en dehors de laquelle l'homme ne devrait plus rien à Dieu.

Ce devoir est illimité, c'est-à-dire qu'il engage la responsabilité de chacun et intéresse toutes les activités supérieures de l'être. Le reconnaître pour ce qu'il est véritablement doit être la préoccupation principale.

L'attitude des contemporains de Jésus est celle de gens qui ne veulent pas être importunés par une vue nouvelle des choses qui solliciterait leur activité la plus profonde et la plus soutenue. Jésus constate cette hostilité et la fixe en de nombreuses figures : il représente le mauvais vouloir et l'incapacité morale d'Israël sous l'image du figuier stérile, du serviteur qui n'attend plus son maître, des vierges folles, etc.

Mais Jésus est mis en quelque sorte au défi ; on lui demande des signes de la grandeur de son rôle. Il refuse, et ce refus est encore un appel au discernement, une incitation à voir en lui, dans sa personne, dans son caractère, le signe par excellence.

Tous ses actes, toutes ses paroles ont ce sens profond : éveiller la perspicacité de ses contemporains, les pousser à discerner en lui celui qui est le terme de la révélation

(1) Luc, 12, 31 ; Math., 5, 19, 20.

de Dieu dans l'humanité, le fondateur véritable du Royaume de Dieu ici-bas, l'initiateur d'une économie nouvelle, d'une religion en esprit et en vérité.

Il semble que Jésus ait échoué, et cet échec apparent peut faire croire à ses ennemis que son œuvre a été vaine. Il s'est trouvé des hommes qui ont pris en pitié ce rêveur inoffensif, ce généreux utopiste. Mais qu'importe tout cela pour Jésus ? Il sait au nom de qui il a agi et parlé ; il sait que le germe vivant qu'il a déposé au sein de l'humanité porte en lui la puissance qui doit briser les cœurs les plus rebelles ; que le devoir de rentrer dans l'ordre, de renoncer à soi-même et à sa propre justice, malgré son caractère austère, ou plutôt en vertu même de ce caractère, n'a besoin que de se présenter une fois aux regards dessillés de l'homme intérieur pour se faire accepter et pour devenir un principe d'activité, de vie supérieure.

Il accepte donc comme une nécessité, issue de l'attitude même de ses contemporains, les souffrances et la mort, afin que, par l'exemple de sa fidélité et de son obéissance parfaite, par son triomphe définitif sur le péché, l'humanité rebelle connaisse qu'en lui se réalisent les vues paternelles que Dieu avait permis à ses prophètes d'entrevoir.

Cependant, du sein de la multitude hostile, quelques hommes au cœur droit et revêtu d'humilité sont sortis. Ils ne se sont pas laissés arrêter par les difficultés premières, ils ne sont pas entrés, avec Jésus, dans des discussions subtiles et oiseuses ; ils se sont simplement laissés toucher par la douceur, l'urbanité du Maître et aussi par ce quelque chose d'ineffable qui se dégageait de sa personne. Ils l'ont suivi, s'en remettant à lui et aux expériences à intervenir pour faire jaillir, sur leurs impressions premières, la lumière éclatante de la foi dont ils

avaient déjà en eux comme l'aurore et les promesses.

Puis, lorsque, par une expérience suprême, ils ont senti grandir en eux, selon la mesure de leur foi, le lien filial qui les unissait à Dieu en Jésus-Christ; lorsque « des régions basses de l'égoïsme et de l'orgueil ils se sont élevés à la région supérieure de l'amour et de la vie en Dieu; lorsqu'ils eurent trouvé, dans cette conversion profonde, avec le pardon et l'oubli de leur vie passée, le germe et l'espoir d'une vie plus haute et plus parfaite (1), » ils ont éprouvé l'impérieux besoin de rendre témoignage à Jésus-Christ, le promoteur de cette œuvre de salut.

Ceux-là sont donc véritablement les témoins de Jésus-Christ qui, à la question posée à la conscience humaine par Dieu en Jésus-Christ, ont répondu par des témoignages inégaux en valeur sans doute, mais enfin ont répondu, comptant sur l'Esprit Saint dont le Sauveur leur avait promis une abondante mesure, pour achever en eux, et par eux dans le monde, l'œuvre salvatrice commencée par l'initiative divine.

Il nous est impossible d'entrer dans l'examen détaillé des témoignages qui nous ont été conservés dans le corps des écrits du Nouveau Testament. Il nous faudrait faire appel à l'exégèse et aux questions d'introduction, constituer toute une étude ressortissant à la théologie du Nouveau Testament, en un mot nous entourer de toutes les lumières et de toutes les garanties dont l'ensemble excéderait, et de beaucoup, les limites de notre travail et peut-être de nos forces.

Aussi bien, ce travail a été fait, et nous ne ferons qu'invoquer, en leur donnant, autant que possible, une tour-

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse*, p. 185.

nure personnelle, les résultats des travaux d'hommes plus autorisés que nous en la matière.

Tous les écrits du Nouveau Testament sont, à quelque degré, des témoignages rendus à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ. C'est même là la raison première de leur composition et ce qui en fonde pour nous la valeur religieuse.

Mais ici encore nous nous heurtons à une grave difficulté. A moins, en effet, de fermer obstinément les yeux devant l'évidence, il nous faut bien reconnaître que ces écrits n'ont pas tous la même valeur religieuse, ou plutôt, pour ne pas préjuger la question, qu'il y a, entre les témoignages qu'ils renferment, des différences considérables et incontestables. La réponse des premiers disciples de Jésus, par exemple, n'est pas la même que celle que nous a laissée l'apôtre Paul et celle-ci, à son tour, la même que celle qui nous a été conservée dans les écrits johanniques. Comment expliquer cette diversité ?

Pour l'Ancien Testament nous avons bien pu invoquer le caractère évolutif de l'action de Dieu et admettre que, si les réponses n'avaient pas la même valeur, c'était que la question elle-même variait selon une gradation voulue ; mais ici nous ne saurions faire appel à une telle explication, puisque nous avons constaté nous-mêmes que désormais l'action divine est immuable, que Dieu a posé définitivement la question suprême à l'humanité en Jésus-Christ.

Il nous faut chercher ailleurs l'agent qui nous rendra compte à la fois de l'unité et de la diversité des témoignages évangéliques, le critère qui nous servira à en contrôler la valeur.

Et d'abord, que réclame Jésus de ses disciples ? Est-ce un enseignement tout fait dont il importait que les moins-

dres détails fussent reproduits dans leur enchaînement logique qu'il est venu apporter ? A-t-il jamais, comme un catéchiste moderne, donné une formule invariable pour répondre à la question qu'il posait lui-même ? Ecoutez plutôt ce qu'il dit au jeune homme riche qui lui demandait ce qu'il devait faire pour avoir la vie éternelle !

Ce qu'il veut, ce n'est pas une réponse mécanique et stéréotypée, ce n'est pas une adhésion à une doctrine quelconque ; c'est susciter une initiative, une activité de la conscience, c'est amener à la confiance en lui ; en un mot, faire naître la foi dans le cœur de ses auditeurs.

Mais qui dit foi dit phénomène essentiellement subjectif. C'est une erreur trop commune hélas ! que de s'imaginer que la foi est l'adhésion à une doctrine quelconque, voire même à une tradition, si vénérable soit-elle. Elle est quelque chose d'autrement profond et d'autrement vital que tout cela, elle est le rapport lui-même qui unit le croyant à Christ et par lui à Dieu (1). Mais ce rapport suppose au moins trois états antérieurs et successifs qui le conditionnent et par lesquels seuls nous pouvons le constater chez les autres : 1° Une certaine connaissance de l'objet par le sujet ; 2° la conviction profonde que cet objet possède la vérité ; 3° une absolue confiance en lui.

Dès lors nous pouvons comprendre facilement les inégalités de valeur des écrits du Nouveau Testament par le degré plus ou moins grand, non pas de conviction ou de confiance, mais de connaissance qu'a eu l'écrivain sacré.

Pourquoi se le dissimuler ? La foi, elle aussi, comme d'ailleurs tout ce qui est vivant, est soumise à une sorte d'évolution (2).

(1) *Eph.*, 3, 17-20.

(2) *Luc*, 18, 5 ; *II Cor.*, 10, 15 ; *I Thes.*, 3, 10, etc.

Mais cette évolution a ceci de particulier qu'elle embrasse non le fond, mais la forme de la foi : en d'autres termes, la connaissance de l'objet peut évoluer, mais la confiance qui lui est accordée demeure immuable, car, à moins de tomber au rang de simple croyance intellectuelle, elle est absolument ou elle n'est pas du tout. Nous devons toutefois à la vérité de dire que, bien que toujours identique à elle-même quant à sa substance, cette confiance peut néanmoins, lorsqu'on l'examine du dehors, varier de qualité. Supposons, en effet, un homme qui a confiance à un de ses semblables qu'il connaît peu ou qu'il connaît mal. Il est évident qu'une telle confiance sera de qualité inférieure à celle qui sera accordée en parfaite connaissance de cause à un objet parfaitement connu.

Eh bien ! nous croyons que tous les auteurs évangéliques ont eu la même confiance absolue en Jésus. Ce qui a varié chez eux et ce qui les différencie, c'est la connaissance qu'ils ont eue de la personne du Maître, c'est la compréhension de la question qui leur était posée.

Mais la constatation des faits nous montrera, bien mieux que toutes nos affirmations, ce genre particulier d'évolution de la foi qui va des premiers disciples du Christ à saint Jean en passant par saint Paul.

C'est le livre des *Actes* qui nous fait assister à la naissance de la foi. Ou plutôt, non ; car, avant l'effusion du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte et la fondation de l'Église, des hommes s'étaient déjà trouvés en présence de Jésus et avaient cru en lui.

C'est l'écho de leur foi que nous ont conservé, en même temps que la personne historique du Maître, les trois premiers évangélistes.

Le but de ces auteurs, il est vrai, est bien plus de nous

présenter Jésus tel qu'ils l'ont vu que tel qu'ils l'ont senti, en sorte que leur intérêt est beaucoup plus historique que didactique ou apologétique. Néanmoins, l'histoire n'étant, comme on l'a dit avec raison, qu'une traduction des faits par l'historien, nous pouvons, dans une certaine mesure, nous rendre compte de l'impression que produisit Jésus sur ses premiers disciples.

Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est leur caractère foncièrement juif qui les a toujours empêchés de voir Jésus autrement qu'à travers leurs préjugés populaires. C'est ainsi que la principale cause, sinon la seule, qui les a amenés à croire en lui, c'est la persuasion qu'ils ont eue qu'il était bien le Messie attendu par Israël.

De ce point de vue ils n'ont jamais pu admettre que la croix infamante du Calvaire avait terminé sa carrière terrestre et ils ont attendu avec confiance, bien que dans une sorte de fièvre, sa seconde venue qui, à leur sens, devait être infiniment plus glorieuse que la première. Rien d'étonnant dès lors qu'ils n'aient pas toujours bien compris celui dont ils nous rapportent les paroles et les actes et qu'ils aient pu commettre les erreurs de jugement que nous relevons dans la protestation de Pierre (*Math.*, 16, 22), la demande des fils de Zébédée (*Marc*, 10, 35-41) (1), etc.

Mais, s'ils se sont parfois mépris sur le sens des paroles et les intentions de Jésus, ils n'en ont pas moins saisi l'essentiel de son enseignement, car ils ont senti qu'ils devaient avoir une confiance absolue en lui.

Ce qui nous le prouve, c'est la peinture même qu'ils nous ont laissée de sa personne, c'est l'unanimité avec laquelle ils font ressortir sa puissance en nous racontant

(1) Voir encore *Luc*, 9, 44-50.

ses guérisons et ses miracles. Que veulent-ils en effet, sinon que nous voyions en lui un être supérieur, capable de plier les lois de la nature à ses desseins d'amour? Bien plus, en nous rapportant sa tentation, ils veulent que nous sentions qu'il était absolument maître de lui-même et qu'il a employé sa liberté parfaite à se soumettre pleinement à la volonté de Dieu.

Dès lors, joignant à sa puissance son infinie bonté, ils ont compris comment un pareil être pouvait dire avec autorité : « Venez à moi et je vous soulagerai. » — « Tes péchés te sont pardonnés. »

En résumé leur foi a été profonde; mais la connaissance de son objet est demeurée toujours un peu confuse et voilée.

Ce n'est qu'après la mort du Christ que la foi se dégage peu à peu de son enveloppe juive, et c'est le commencement du livre des *Actes* qui nous fait assister à cette transformation.

C'est d'abord l'apôtre Pierre qui, dans un élan enthousiaste, se lève à Jérusalem et témoigne que ce Jésus qui a été méconnu, ce Jésus qui a été cloué au bois comme un malfaiteur et que Dieu a ressuscité est bien décidément le Messie authentique attendu par Israël. Aussi invite-t-il tous ses frères à venir se jeter à ses pieds en lui confessant leurs péchés et ils seront pardonnés.

C'est ensuite le diacre Étienne qui, se faisant franchement l'accusateur du peuple israélite, oppose, aux préjugés de la masse orgueilleuse et intéressée, l'humble soumission du croyant à l'action du Saint-Esprit.

C'est enfin l'apôtre Paul qui nous fait assister à une transformation nouvelle, à une manifestation supérieure de la foi.

Sans doute lui aussi est imbu des idées messianiques juives et il croit bien qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le retour du Christ; mais pour lui ce n'est pas là le point capital; il est trop profondément religieux et trop véritablement chrétien pour subordonner sa foi à un événement extérieur quelconque. Paul est l'homme de l'expérience religieuse et c'est sur son expérience seule qu'est édifiée sa foi tout entière.

D'ailleurs, la nature même de sa conversion, la droiture de son caractère, tout le portait à rendre à son Sauveur un témoignage puissant.

Le fait saillant dans la conscience de Paul, c'est un immense besoin de justice, de moralité absolue. Et ce besoin l'amène à constater un premier fait : l'impuissance morale de l'homme à réaliser cette justice. Mais il aperçoit en même temps que cette impuissance n'est pas essentielle en l'homme, qu'elle est le produit du péché.

De cette constatation, qui est une expérience, Paul fait alors jaillir l'opposition entre l'homme ancien, soumis aux puissances inférieures, et l'homme nouveau, sensible à l'attrait du bien. Cet antagonisme, cette lutte intérieure dans laquelle le péché a le dessus si l'homme reste livré à ses seules forces, fait naître nécessairement, chez qui en ressent les effets, une sorte de désespoir. C'est alors qu'au sein des ténèbres qui environnent de toutes parts le pécheur, Jésus paraît, offrant la justice et la paix par la foi en lui.

Nous arrivons ainsi à cette affirmation fondamentale :
« Étant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). »

(1) *Rom.*, 5, 1.

Cette expérience, spécifiquement chrétienne, du salut offert par Dieu en Jésus-Christ, qui se trouve avoir été faite par Paul et proposée dans ses écrits, est restée dans l'histoire comme un type. Une étude du paulinisme à travers les âges montrerait sans doute, à la base de tous les réveils religieux, depuis Marcion jusqu'à nos jours, en passant par saint Augustin, la Réforme et le Jansénisme, cette reconnaissance de l'impuissance morale de l'homme ancien qui pousse l'âme et la conscience à se tourner vers Jésus-Christ.

Nous avons donc assisté à la naissance et à l'expansion de la foi dans les synoptiques et dans les *Actes*, à ses expériences dans les *Épîtres*; « maintenant nous allons la voir, fortement constituée, rendre un témoignage réfléchi et enthousiaste à celui qui est l'inspirateur de ses expériences.

Le Jésus du quatrième évangile, dit-on, est différent de celui des trois premiers. Sans doute, mais il ne diffère que par la qualité du témoin. Les synoptiques, quoique remplis d'admiration et de respect, ressemblent à ses femmes dont ils parlent en racontant la crucifixion, ils regardent ce qui se passe en se tenant à distance. Jean s'est approché, il a cru et il est né de nouveau; aussi, quand il raconte, met-il dans son récit toute sa foi, et la personne du Sauveur grandit à nos yeux comme elle avait grandi dans son âme, elle resplendit de toute sa gloire de fils unique venu du Père (1). »

Qu'il voie son Christ, l'objet de son expérience personnelle, au travers d'idées judéo-chrétiennes, c'est ce que nous ne contesterons pas. Nous ne contesterons pas non

(1) E. Martin, *La valeur du Nouveau Testament*, p. 103.

plus que, de ce point de vue spécial, il ait transformé le langage de Jésus, négligé ou déplacé certains traits de l'histoire de sa vie ; mais nous estimons que cette manière d'exposer peut s'expliquer par le fait de la date tardive de la composition du quatrième évangile : son auteur a dû travailler sur les données de la tradition au moins autant que sur ses souvenirs et, supposant les détails des faits connus du lecteur, il peut s'élever au-dessus de l'ordre historique et mettre dans son écrit quelque chose de vécu qui donne précisément à son témoignage la valeur que lui reconnaît la foi.

Nous pouvons donc affirmer que ce livre est bien l'organe de la foi dans sa maturité. Il nous montre le croyant, enfin débarrassé de l'obsession des idées messianiques juives, saisir en Jésus-Christ un Messie infiniment plus glorieux que celui qu'avaient rêvé les Juifs (1). Jésus n'est pas venu pour « réparer l'humiliation méritée d'un peuple, mais le mal, cette injustice commise par lui et par tous les autres envers le Maître commun ; il est venu apporter Dieu au monde qui l'avait oublié ou défiguré (2). » Dès lors, qu'importe maintenant le développement historique des événements ! ce qui importe, c'est de pénétrer leur sens intime et profond. Aussi tout l'évangile se concentre dans cette idée : croire. Jean a décidément compris que Jésus voulait, par lui-même, indépendamment de toute considération extérieure à lui, gagner la confiance absolue de ses auditeurs. Croire est donc le devoir par excellence et il a pour corollaire immédiat cet autre devoir : vivre par la foi.

Il nous paraît inutile d'examiner en détail les autres té-

(1) Jean, 7, 31 ; 18, 36.

(2) E. Martin, ouvrage cité, p. 90.

moignages que renferme le Nouveau Testament, car tous peuvent, en quelque mesure, se ramener aux trois grands types que nous avons rapidement esquissés.

Ainsi, la vérité de ce que nous affirmions au début nous apparaît maintenant clairement : il y a diversité dans les écrits évangéliques, mais il y a aussi unité. Ce qui a varié, ce n'est pas le fond, c'est la forme, ce n'est pas le contenu, c'est le contenant ; en d'autres termes, ce qui a évolué, c'est la théologie des divers témoins ; mais la base de cette théologie, l'expérience constitutive, la confiance absolue au Christ sauveur est demeurée identique à elle-même, immuable.

En somme, tous les témoignages que renferme l'Evangile, comme toute expérience chrétienne, pourraient se résumer par ces mots : « Mon âme s'est trouvée en présence du Christ et elle a été vivifiée. »

CONCLUSION

Nous voici arrivés au terme de notre étude. Nous avons essayé de montrer que, malgré la diversité très réelle des documents bibliques, un lien, non moins réel — la révélation de Dieu — les unit fortement entre eux.

Qu'importent maintenant à notre foi les manipulations que la critique pourra leur faire subir?

Ce ne sont pas les documents eux-mêmes, en effet, pas plus d'ailleurs que ceux qui les ont composés qui la nourrissent, c'est l'Esprit qui les a inspirés, c'est la parole de Dieu qu'ils renferment.

On pourra peut-être encore nous prouver que tel écrit n'est pas de l'auteur ni de l'époque auxquels nous l'avions attribué; mais nous défions que désormais on nous prouve que l'Esprit qui l'a inspiré n'est pas l'Esprit de notre Dieu.

Au-dessus de la critique, il y a la conscience chrétienne qui prononce en dernier appel. Laissons donc la première contrôler les documents et les faits; mais ne lui abandonnons jamais notre appréciation sur les événements capitaux et sur les personnes.

Et d'ailleurs, cette critique si redoutable, n'est-elle pas elle-même une arme à deux tranchants? A ceux qui, sous prétexte qu'il y a de la légende dans la Bible, voudraient prétendre que tout est légendaire, ne peut-elle nous servir à montrer la réalité objective de ce qui est essentiel? « Faisons comme les peuples sauvages qui, après avoir été épouvantés par les armes à feu, ont compris qu'ils

pouvaient s'en servir à leur tour pour se défendre contre leurs ennemis et pour se procurer leur nourriture (1). »

Eh ! sans doute, dans la Bible il y a de la légende, plus que cela, il y a des choses choquantes qui, à l'heure actuelle, nous paraissent incompatibles avec notre foi de chrétiens éclairés ; mais après ce que nous avons vu nous en étonnerions-nous encore ?

Quelquefois, en effet, nous aurions lieu d'être surpris si la critique elle-même ne venait à notre secours. Supposez, par exemple, que le *Pentateuque* soit réellement l'œuvre de Moïse. Comment comprendre dès lors la fidélité de Dieu à l'égard d'un peuple qui viole si ouvertement et si effrontément la loi qu'il a si explicitement énoncée Lui-même ?

Mais si, au contraire, nous admettons que Dieu a voulu instruire progressivement son peuple, nous comprendrons que ce peuple, dans son enfance, parle et agisse comme un enfant ; et non seulement rien dans la Bible ne nous scandalisera plus, mais tout nous édifiera en faisant éclater devant notre conscience l'infinie puissance, l'infinie sagesse et l'infinie bonté de Celui qui, par sa miséricorde toute-puissante, d'une créature révoltée et indigne, a fait un enfant soumis et repentant qui tombe à genoux et qui dit : « Mon Père ! »

Une dernière question nous préoccupe sur laquelle nous nous expliquerons brièvement :

Puisque Dieu a envoyé son Fils pour agir, non seulement sur ceux qui nous ont laissé un témoignage, mais sur l'humanité tout entière, le fait de la clôture arbitraire du canon du Nouveau Testament ne risque-t-il pas de porter atteinte à notre thèse ?

(1) E. Martin, ouvrage cité.

Nous répondrons hardiment que non.

Dans le choix de l'Église qui aboutit à la canonisation du recueil du Nouveau Testament, deux principes entraient en ligne de compte :

A. Un principe historiquement faux, celui de l'apostolicité des écrits, qui a le tort d'enfermer la révélation chrétienne dans les limites de la période apostolique, d'exagérer, en la consacrant, la supériorité réelle des écrivains de cette époque, et enfin d'élever leur christianisme à une hauteur que l'on déclarait désormais inaccessible, sans autre raison que la raison ecclésiastique ;

B. A côté de ce premier principe travaillait un autre principe, réel, psychologiquement vrai, celui par lequel les croyants, reconnaissant aux écrits du Nouveau Testament la valeur religieuse d'aliment spirituel de leur foi, y percevaient « soit une expérience identique à la leur, soit l'objet d'une expérience identique à l'objet dont ils faisaient une expérience identique (1). »

Au fond, ce dernier principe, ce critère, basé sur un jugement d'identité, seul vrai fondement de toute certitude, fut le critère dominant dans le choix de l'Église. Or, ce principe, qui fonde la valeur religieuse du Nouveau Testament, garantit, du même coup, l'unité religieuse de tout le corps des écrits bibliques. En d'autres termes, le jugement par lequel les croyants attribuent, après expérience faite, à la substance des écrits du Nouveau Testament la qualité d'aliment spirituel dont leur âme a besoin, implique cet autre jugement, à savoir que cet aliment spirituel apporté par Jésus-Christ est bien cet aliment gratuit auquel le prophète fait allusion quand il dit au nom

(1) G. Frommel, *Cours inédit d'histoire des dogmes*.

de l'Eternel : « Ecoutez-moi et vous mangerez ce qui est bon (1). »

Ainsi donc, le fait de la clôture arbitraire, au point de vue historique, du canon biblique ne saurait porter atteinte à l'unité religieuse que nous avons reconnue au corps des écrits qui le composent, en ce sens que rien d'essentiel n'a été laissé de côté dans ce choix où dominait un principe dû à l'Eglise des vrais croyants, et cela en vertu même de la nature de ce principe.

Et maintenant, avant de poser la plume, nous dirons ceci : Nous nous sommes efforcé, dans cette étude, d'exprimer aussi clairement que possible notre sentiment sur le problème que nous nous étions proposé. Nous sentons cependant, au moment où nous jetons un regard en arrière, les déficits réels de notre tentative; mais nous estimons que nous n'avons rien perdu dans cet effort. Nous avons fortifié sur certains points notre conviction première, et notre pensée a vu s'ouvrir devant elle de nouvelles voies.

Dieu veuille achever Lui-même ce qu'il Lui a plu de commencer en nous par cet effort même !

(1) Esaïe, 55, 1-7.

Lu et approuvé :
Le Président du jury,
A. SABATIER.

Vu :
Le Doyen,
Président de la soutenance,
A. SABATIER.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION	3
SECTION I. — <i>Pédagogie divine dans l'Ancien Testament</i> <i>ou Révélation de Dieu en Israël</i>	11
<i>Chapitre I.</i> — Les origines du monothéisme hébreu . .	12
<i>Chapitre II.</i> — La période mosaïque.	18
<i>Chapitre III.</i> — La période prophétique	25
SECTION II — <i>Pédagogie divine dans le Nouveau Testament.</i>	30
<i>Chapitre I.</i> — La nouvelle alliance ou révélation de Dieu en Jésus-Christ.	30
<i>Chapitre II.</i> — Réponse des témoins de Jésus-Christ. .	38
CONCLUSION	51

